



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 1989

---

**"Oh Himmel über mir" : Zur kosmischen Wendung in der Poetologie  
Nietzsches**

Groddeck, Wolfram

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-94993>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Groddeck, Wolfram (1989). "Oh Himmel über mir" : Zur kosmischen Wendung in der Poetologie Nietzsches. Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, 18:490-508.

WOLFRAM GRODDECK

## „OH HIMMEL ÜBER MIR“

### *Zur kosmischen Wendung in Nietzsches Poetologie<sup>1</sup>*

Immanuel Kants „Beschluß“ am Ende der „Kritik der praktischen Vernunft“ beginnt mit den Worten:

„Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir.“<sup>2</sup>

Kants Wendung vom Anblick des Kosmos zum Einblick in die Moralität des Menschen, durch den Sperrdruck ein Blickfang im Text, ist zum „geflügelten Wort“ geworden. Auch Nietzsche kannte es und hat es sich schließlich samt Kontext in seine Arbeitshefte abgeschrieben<sup>3</sup>.

Die folgende poetologische Lektüre der Verwendung dieses Kant-Zitates in einer Reihe von Nietzsche-Texten stellt einen Versuch dar, das Verhältnis von zitiertem und eigenem Text in Nietzsches Sprache an einem konkreten Modell zu problematisieren. Es kann dabei nicht darum gehen, einen bestimmten Aspekt von Nietzsches philosophischer Kant-Rezeption zu diskutieren, sondern nur darum, die Aneignung der kantischen Wendung vom „Himmel über mir“ und ihre komplexen formalen und semantischen Transformationen exemplarisch für die Dynamik der poetischen Sinnkonstitution in Nietzsches Werk zu exponieren. Die Modi dieser Fortschreibung der kantischen Formel und ihre implizite poetologische Reflexion in Aphorismus und Dithyrambus reichen vom Zitat über die versteckte Anspielung bis zum Nachhall im

<sup>1</sup> Der vorliegende Aufsatz stellt die revidierte Fassung meiner Basler Antrittsvorlesung vom 23. Juni 1987 dar.

<sup>2</sup> Immanuel Kants Werke, hg. v. Ernst Cassirer, Bd. 5, Berlin 1922, S. 174.

<sup>3</sup> Die Abschrift stammt aus dem Winter 1886/7, vgl. KSA 12, S. 269. Eine erste Lektüre dürfte jedoch schon im Zusammenhang mit den Kantstudien, die Nietzsche 1868 betrieb, stattgefunden haben. Hierfür wäre die wahrscheinlichste Quelle: Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie, Immanuel Kant, zweiter Band, Mannheim 1860, S. 182. Fischer zitiert aus dem „Beschluß“ nur zwei Absätze, und zwar dieselben, die sich Nietzsche dann 1886/7 abschreibt! Doch dürfte Nietzsche für diese Abschrift eine andere Textvorlage benutzt haben, denn die Formel „der bestirnte Himmel über mir“ lautet hier: „der gestirnte Himmel über uns“.

sublimierten Pathos des Sprachgestus. Die kontingente Entstehung eines singulären Tropus in der literarischen Rhetorik Nietzsches aus einem „aufgelesenen Wort“ kann nur als Gegenstand poetologischer Lektüre dargestellt werden. Wenn dabei die großen Themen von Nietzsches Philosophieren in desultorischer Oberflächenlektüre berührt werden, so ist es weder Ziel der Lektüre, diesen Themen philosophische Formulierbarkeit abzusprechen, noch, das primäre Zitat zum Ursprung dieser Thematik zu erklären. Die Aufmerksamkeit gilt vielmehr der Genealogie eines rhetorischen Verfahrens, das eigene – in Bezug auf die philosophische Thematik womöglich arbiträre – Kontexte knüpft, andere Kohärenzen schafft und damit, in letzter Konsequenz, zur poetischen Artikulation drängt.

### *Theorie des Himmels*

Zuerst sei kurz die Kontextbedeutung der Worte vom „bestirnte[n] Himmel über mir“ skizziert, wie sie sich dem Leser Nietzsche in Kants „Beschluß“ dargestellt haben mag. Denn über der ästhetischen Suggestivkraft dieser Formel könnte leicht vergessen werden, daß Kant sich eine präzise Vorstellung vom „bestirnte[n] Himmel“ erarbeitet hat, die weit über das, was seine Zeit von der Physik des Himmels wußte, hinausging. Kant, der sich mit der Mechanik des Himmels eingehend beschäftigt hat, verfaßte 1755 seine „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“. In diesem Buch, das Nietzsche übrigens schon 1873 bewundernd zitiert<sup>4</sup>, fand Immanuel Kant die Erklärung für ein Phänomen des bestirnten Himmels, das vor ihm nicht bedacht worden war. Die Milchstraße, in der unser Sonnensystem nur ein verschwindend kleines Element ist, ist wiederum, dies war Kants Entdeckung, nur eines von unzähligen Sternsystemen:

„[...] werden nicht mehr Sonnensystemata und, so zu reden, mehr Milchstraßen entstanden sein, die in dem grenzenlosen Felde des Weltraums erzeugt worden? Wir haben mit Erstaunen Figuren am Himmel erblickt, welche nichts anders, als solche auf einen gemeinschaftlichen Plan beschränkte Fixsternsystemata, solche Milchstraßen, wenn ich mich so ausdrücken darf, sind [...]“<sup>5</sup>

Kants kühne Deutung der lichtschwachen Nebelflecken am bestirnten Himmel als eigenständige Galaxien galt noch das ganze 19. Jahrhundert über als unbeweisbare Spekulation, die erst in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts von der Astronomie verifiziert werden konnte. Von heute her gesehen,

<sup>4</sup> KSA 1, S. 866.

Bereitgestellt von | UZH Hauptbibliothek / Zentralbibliothek Zürich

<sup>5</sup> Kant, A. a. O. Bd. 1, S. 310.

Angemeldet

wo man glaubt, bis an die Ränder und damit auch bis zum Anfang des Universums, den Beginn der Weltzeit, geblickt zu haben, erscheint Kant als der Entdecker der eigentlichen kosmischen Dimensionen.

Was Kant also im bestirnten Himmel sah, war eine bis dahin undenkbbare Ausdehnung, eine Multiplikation des sichtbaren Himmels mit sich selbst, welche nicht nur die Sehkraft, sondern auch die Vorstellungskraft des Menschen übersteigt.

Doch diese Deutung der fernsten Himmelsobjekte, der „mit Erstaunen“ gesehenen „Figuren am Himmel“, formuliert Kant nach der rhetorischen Vorschrift über die kühne Metapher „ut ita dicam“<sup>6</sup>: „so zu reden [...] Milchstraßen“. — So, als sei die ungeheuerliche Einsicht gar nicht eigentlich gemeint.

Kant machte sich — oder seinen Zeitgenossen — diese unvorstellbare Vorstellung des Himmels erträglich, indem er in seiner frühen Schrift von der „Theorie des Himmels“ beruhigend feststellte: „Ich erkenne den ganzen Wert derjenigen Beweise, die man aus der Schönheit und vollkommenen Anordnung des Weltbaues zur Bestätigung eines höchstweisen Urhebers zieht“<sup>7</sup>.

Im „Beschuß“ zur „Kritik der praktischen Vernunft“, 1788, wird nun der Anblick des Weltalls mit der Einsicht in die „wahre Unendlichkeit“ des moralischen Gesetzes verglichen. Und dieses Gleichnis wird hier wieder durch eine ästhetische Erfahrung, aber nicht mehr der Schönheit, sondern der Erhabenheit ermöglicht. Denn es entspricht genau der Wirkungsweise des Erhabenen als einer „Unlust, welche das Gefühl unserer übersinnlichen Bestimmung in uns rege macht“<sup>8</sup>, wie es in der „Kritik der Urtheilskraft“ analysiert wird, wenn Kant — im „Beschuß“ zur „Kritik der praktischen Vernunft“ — die Formel vom „bestirnten Himmel über mir“ mit folgenden Worten erläutert<sup>9</sup>:

„Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines tierischen Geschöpfs, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem blossen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muss, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Wert, als einer Intelligenz, unendlich [...]“

<sup>6</sup> Vgl. Harald Weinrich, Semantik der kühnen Metapher, in DVJS 37 (1963), S. 325.

<sup>7</sup> Kant, A. a. O. Bd. 1, S. 224.

<sup>8</sup> Kant, A. a. O. Bd. 5, S. 329. — Am Schluß von § 26 nennt Kant bei den „Beispiele[n] vom Mathematisch-Erhabenen der Natur“ ausdrücklich die „unermessliche Menge solcher Milchstraßensysteme“ (A. a. O., S. 328).

<sup>9</sup> Kant, A. a. O. Bd. 5, S. 174. — Es ist dies die zweite Passage, die sich Nietzsche im Winter 1886/7 aus dem „Beschuß“ abschreibt. Vgl. Anm. 3.

Der philosophische Kontext, dem die Formulierung „Himmel über mir“ entwendet wird, löst sich in Nietzsches Werk auf, aber die Rhetorik des Astronomen Kant beim Anblick des „bestirnte[n] Himmel[s] über mir“, das kosmische Pathos, wirkt weiter.

Nietzsches Pathos ist nicht an ein Gefühl des Erhabenen gebunden, das in der Erhebung des Menschen über die Sinnlichkeit begründet ist, sondern es begründet sich aus der rhetorischen Verwendung der Sprache selbst.

### *Der Gedanke*

In der „Fröhlichen Wissenschaft“ schreibt Nietzsche im Aph. 346, mit dem Titel „Unser Fragezeichen“, das Folgende:

„wir lachen schon, wenn wir ‚Mensch und Welt‘ nebeneinander gestellt finden, getrennt durch die sublimen Anmaassung des Wörtchens ‚und‘!“

Die „sublime Anmaassung“ ist die Anmaßung des Erhabenen, des Sublimen eben, die sich in der Setzung eines Wortes – „des Wörtchens ‚und‘“ – verrät. Die Gegenüberstellung von Mensch und Welt wird, vom Kosmischen her gesehen, ridikul. Der Satz vom ‚bestirnten Himmel über mir und dem moralischen Gesetz in mir‘, hier reduziert auf seine einfachste Form. „Mensch und Welt“, wird so – in den Augen Nietzsches – zu einer *komischen* Wendung.

Es lohnt vielleicht, zu fragen, worüber der Philosoph lacht, wenn er das „Wörtchen ‚und‘“ im Druck der „fröhlichen Wissenschaft“ sperrt.

Genau gelesen ist es nicht die Konjunktion „und“, die lachen macht, sondern ihre Verwendung als Disjunktion von Mensch oder Welt: die „sublime Anmaassung“ liegt gerade in der Behauptung, Mensch und Welt wären zu trennen.

Der Gedanke, welcher das Lachen bei der Gegenüberstellung von Mensch und Kosmos verursacht, ist der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen, dessen unerschöpfliche Interpretierbarkeit Nietzsches Werk bestimmt. Ich will daher diesen Gedanken meinen folgenden Überlegungen zugrundelegen, obwohl Nietzsche ihn als seinen „abgründlichen Gedanken“<sup>10</sup> bezeichnet hat. Nietzsche berichtet in „Ecce homo“<sup>11</sup>:

„der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke, diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann –, gehört in den August des Jahrs 1881 [...] Da kam mir dieser Gedanke.“

<sup>10</sup> So im dritten Zarathustra, im Kapitel „Der Genesende“, wo der „Gedanke“ erstmals ausgesprochen wird: „Herab, abgründlicher Gedanke, aus meiner Tiefe!“ (KSA 14, S. 270).

<sup>11</sup> KSA 6, S. 335.

Als eine Vorbereitung auf das Kommen dieses Gedankens läßt sich Nietzsches Kritik am Begriff des Individuums verstehen, die sich z. B. in einem Fragment vom Sommer des gleichen Jahres artikuliert<sup>12</sup>:

„In Wahrheit giebt es keine individuellen Wahrheiten, sondern lauter individuelle Irrthümer — das Individuum selber ist ein Irrthum [...] Über ‚mich‘ und ‚dich‘ hinaus! Kosmisch empfinden!“

Der Vorsatz: „Kosmisch empfinden!“ erfüllt sich mit der Ankunft des Gedankens der ewigen Wiederkunft, der kurz danach — ironisch genug auf „Anfang August 1881“ datiert — im selben Notizheft niedergeschrieben wird.

In der Formulierung dieser ersten Niederschrift hat der Gedanke zunächst nur zwei Merkmale: er erscheint als das „neue Schwergewicht“ und er hat die Form der „Lehre“:

„Das neue Schwergewicht: die ewige Wiederkunft des Gleichen. [...] Wir lehren die Lehre — es ist das stärkste Mittel, sie uns selber einzuverleiben.“<sup>13</sup>

Was aber Nietzsche von nun an beschäftigt, ist nicht nur die Frage, *wie* er diese Lehre lehren soll, sondern auch, *was* er überhaupt lehren will. Denn noch ist der „Gedanke der Gedanken“<sup>14</sup>, an dessen Anfang die figura etymologica: „wir lehren die Lehre“ steht, merkwürdig leer. Daß er zuerst in der Form der „Lehre“ gedacht wird, kann, als Homophonie von ‚Lehre‘ und ‚Leere‘ gehört, im Doppelsinn von Mitteilung und Inhaltslosigkeit verstanden werden.

Daß der Gedanke als „neue[s] Schwergewicht“ bezeichnet wird, birgt einen weiteren sprachlichen Doppelsinn, der sich im Werk Nietzsches nach dem August 1881 produktiv entfalten wird: denn „Schwergewicht“ ist zugleich Gravitation und Gravidität, Schwerkraft als kosmisches und Schwangerschaft als schöpferisches Prinzip.

Bald nach dieser ersten Niederschrift bemüht sich Nietzsche um Artikulationen seiner neuen Lehre, die zunächst in zwei Richtungen weisen. Zum einen entwirft er eine neue Ethik, in welcher der „Gedanke“ zum Imperativ wird, so zu leben, daß man alles, was man lebt, unzählige Male wieder erleben will<sup>15</sup>. Zum anderen versucht Nietzsche, die Wiederkunftslehre als eine neue Kosmologie zu fassen<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> KSA 9, 11[7].

<sup>13</sup> KSA 9, 11[141].

<sup>14</sup> KSA 9, 11[143].

<sup>15</sup> In dieser Bedeutung veröffentlicht Nietzsche den „Gedanken“ erstmals in „Die fröhliche Wissenschaft“, Aph. 341, unter dem Titel: „Das grösste Schwergewicht“.

<sup>16</sup> Vgl. dazu z. B. Bernd Magnus, Nietzsches äternalistischer Gegenmythos. In: Nietzsche, hg. v. J. Salaquarda, Darmstadt 1980, S. 219–233.

*Ein Blick in die Milchstraße*

Im Aph. 109 der „Fröhlichen Wissenschaft“ wird dann ein Bild des bestirnten Himmels entworfen, das als ein erster Ausdruck des neuen ‚kosmischen Empfindens‘ gelesen werden kann, und in welchem die ästhetische Erfahrung Kants von der „Schönheit und vollkommenen Anordnung des Weltbaues“ nicht mehr wiederzuerkennen ist:

„schon ein Blick in die Milchstrasse lässt Zweifel auftauchen, ob es dort nicht viel rohere und widersprechendere Bewegungen giebt, ebenfalls Sterne mit ewigen geradlinigen Fallbahnen und dergleichen. [...] Aber wie dürften wir das All tadeln oder loben! [...] es ist weder vollkommen, noch schön, noch edel, und will Nichts von alledem werden, es strebt durchaus nicht darnach, den Menschen nachzuahmen! Es wird durchaus durch keines unserer ästhetischen und moralischen Urtheile getroffen! [...]“

Freilich, der „Blick in die Milchstrasse“, mit dem sich der augenleidende Nietzsche der Astronomie zuwendet, ist, wie man inzwischen herausgefunden hat, „in Wahrheit der Blick in ein Buch“<sup>17</sup> gewesen. – Titel: „Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung“ von Johannes Gustav Vogt. Hier liest Nietzsche auch von den „augenscheinlichen Unregelmässigkeiten“ der Milchstraße<sup>18</sup>.

Mit dieser und anderen Lektüren zeitgenössischer Naturforscher und Kosmologen sucht Nietzsche zunächst nach Bestätigungen für die naturwissenschaftliche Gültigkeit seines Wiederkunftsgedankens.

Der Gedanke der ewigen Wiederkunft kann jedoch gar nicht als Natur-Gesetz gefaßt werden, weil er dann – mit Nietzsches eigenen Worten zu reden<sup>19</sup> – nur eine anthropomorphe „Interpretation“ wäre. Wenn man nun, in strikt poetologischer Lektüre, den „abgründlichen Gedanken“ nicht als Nietzsches Welt-„Interpretation“ liest, sondern als seinen verborgenen „Text“, dann entdeckt sich der tropische Charakter des ‚Gedankens der ewigen Wiederkunft des Gleichen‘ in der Struktur des ‚Gleichnisses‘.

So mag Nietzsche auch in Kants Formulierung eine anthropomorphe Homonymie herausgehört haben, die den „bestirnten Himmel“ als Tropus der Denker-*Stirn* des Philosophen lesbar macht. So, daß die „zwei Dinge“, von denen Kant spricht, nur als „ein Gleiches“ zu lesen wären. Im Herbst 1882

<sup>17</sup> Martin Bauer, Zur Genealogie von Nietzsches Kraftbegriff, in: NSt 13, S. 212.

<sup>18</sup> In seiner ausgezeichneten Studie über diese naturwissenschaftliche Lektüre Nietzsches zitiert Martin Bauer die Stelle bei Vogt, die Nietzsches Rede von der Unregelmäßigkeit der Milchstraße veranlaßt hat: „So ganz en masse dürfen wir die Milchstrasse denn doch nicht behandeln und sie ohne Weiteres in symmetrische Formen zwingen, auch wenn ihre augenscheinlichen Unregelmässigkeiten offenkundig dagegen protestieren“ (NSt. 13, S. 213).

<sup>19</sup> Vgl. dazu den wichtigen Aphorismus 22 aus „Jenseits von Gut und Böse“ über den Begriff der „Gesetzmässigkeit der Natur“.

notiert sich Nietzsche, in subtiler und ironischer Anspielung auf den kantischen „Beschuß“, diese neue Wendung<sup>20</sup>:

„Der Weise als Astronom. — So lange du die Sterne noch fühlst als ein ‚Über-dir‘, fehlt dir noch der Blick der Erkenntniß: für diese giebt es kein Über und Unter mehr.“

Indem Kant „als Astronom“ gemeint ist, wird er zugleich ersetzt: „Der Weise“, für den es „kein Über und Unter mehr“ gibt, ist der Anti-Kant, der Leser mit dem „Blick der Erkenntniß“. Die subtile argumentative Pointe des Textes liegt darin, daß diese „Erkenntniß“ sich als moderne astronomische Einsicht ausweisen kann, denn in der Physik des nachkopernikanischen Weltraums gibt es kein absolutes „oben“, sondern nur Relationen der Körper zueinander, und die Bezeichnungen „Über“ und „Unter“ verlieren ihren ‚eigentlichen‘ Sinn. Die Relation „Himmel über mir“ wird daher als geozentrische Metapher, als ein Anthropomorphismus durchschaubar.

Wenn aber bereits das eine Glied des kantischen ‚Gleichnisses‘, der „Himmel über mir“, als metaphorisch erkannt wird, dann ist das Gleichnis umkehrbar: es wird die paradoxe Rede vom „Himmel in mir“ als Ironie des kantischen Zitates möglich, welche in diesem Text aber nur impliziert, nicht ausgesprochen wird. Darin liegt die literarische Pointe dieses Textes.

Diese Ironie kann als poetologische Voraussetzung des Aphorismus 322 aus „Die fröhliche Wissenschaft“ gelesen werden, wo die Komplexion dieser tropischen Verfahrensweise weitergeführt wird:

„Gleichniß. — Jene Denker, in denen alle Sterne sich in kyklischen Bahnen bewegen, sind nicht die tiefsten; wer in sich wie in einen ungeheuren Weltraum hineinsieht und Milchstrassen in sich trägt, der weiss auch, wie unregelmässig alle Milchstrassen sind; sie führen bis in's Chaos und Labyrinth des Daseins hinein.“

Dieses „Gleichniß“, in dem jede Referenz auf den kantischen Text verflüchtigt scheint, enthält die explizite Inversion des ursprünglichen Vergleichs: „Jene Denker, in denen alle Sterne...“. Zugleich bedingt diese Voraussetzung die Möglichkeit eines neuen, ausdrücklich als Vergleich markierten, Gegensatzes von Innen und Außen: „wer in sich *wie in* einen ungeheuren Weltraum hineinsieht“. Die Opposition der Denker der „kyklischen Bahnen“ zu dem, der weiß „wie unregelmässig alle Milchstrassen sind“, kann aus den Lektüren von Kants „Theorie des Himmels“ und Vogts „Die Kraft“ hergeleitet werden: „Sternsystemata“ versus „augenscheinliche Unregelmässigkeiten“.

<sup>20</sup> KSA 10, S. 83: 3[1] 256. Dieses Fragment wird erst, leicht modifiziert, in „Jenseits von Gut und Böse“ als Aphorismus 71 publiziert. Im Kommentar zum Fragment 3[1] 256 in KGW VII 4/1, S. 84 wird die Vermutung geäußert: „Anspielung auf Kant?“. Die philologische Zurückhaltung in der Zuweisung der Anspielung dokumentiert die objektive Schwierigkeit einer eindeutigen Grenzziehung zwischen eigenem und zitiertem Text bei Nietzsche.



Doch diese gleichsam neuinszenierte kopernikanische Wende vom geordneten Kosmos „in kyklischen Bahnen“ zum regellosen „ungeheuren Welt-raum“ auf der Aussageebene des Aphorismus affiziert auch die Ordnung des tropischen Verfahrens. Die Umkehrung von Innen und Außen erweist sich als Hypallagé, als metonymische Vertauschung, welche selber nicht wieder umkehrbar ist, denn im letzten Satz: „sie führen bis in's Chaos und Labyrinth des Daseins *hinein*“ verschwindet die Grenze von Innen und Außen. „Chaos und Labyrinth“ bezeichnet einerseits die ‚eigentliche‘ Bedeutung von beidem, von „Weltraum“ und „in sich“, und bestimmt das Verhältnis beider als bloße wechselseitige Metapher. Andererseits bezeichnet das Hendiadyoin „Chaos und Labyrinth“ aber auch das tropische Verfahren selbst als das unaufhebbare „Gleichniss“ der sprachlichen Immanenz.

### *Der totenstille Lärm*

Wenn also der Himmel — in den Tiefen der Milchstraße(n) — das „Chaos und Labyrinth des Daseins“ verbirgt, so wird er als Inbild des „abgründlichen“ Gedankens lesbar. Durch die „Lehre von der ewigen Wiederkunft“ — sagt Mazzino Montinari<sup>21</sup> — „geschieht die Besiegelung der Immanenz nach Gottes Tod“.

Als Inbegriff des „Gedankens“ erscheint der „Himmel über mir“ nun folgerichtig als das „Grab Gottes“.

Im berühmt gewordenen Aph. 125 der „Fröhlichen Wissenschaft“ fragt der „tolle Mensch“:

„Hören wir noch Nichts von dem Lärm der Todtengräber, welche Gott begraben?“

Aber die Nachricht vom Tode Gottes kommt für die Menschen zu früh, sie ist — sagt der „tolle Mensch“ — „immer noch ferner, als die fernsten Gestirne“.

Wenn der Tod Gottes, den der „tolle Mensch“ in einem astronomischen Gleichnis verkündet, sich als kosmisches Ereignis darstellt, was „fühlt“ dann der Mensch, wenn er nachts zum bestirnten Himmel aufblickt?

Ein Fragment, notiert 1881, zur Zeit der Entstehung der „Fröhlichen Wissenschaft“, das aber erst sieben Jahre später im Dithyrambus „Ruhm und Ewigkeit“ verwendet werden wird, lautet:

„Nachts, bei bestirntem Himmel regt sich wohl ein Gefühl, wie armselig unsere Fähigkeit zum Hören ist. Oh dieser totenstille Lärm!“<sup>22</sup>

<sup>21</sup> M. Montinari, Nietzsche lesen. Die Gotzen-Dämmerung, in: NSt 13, 1984, S. 79.

<sup>22</sup> KSA 9, S. 624: 14[4].

Der Anblick des bestirnten Himmels führt nicht zum Innewerden eines ewigen moralischen Gesetzes, sondern zum Eingeständnis eines sinnlichen Defektes: der Unfähigkeit zu hören. Die kosmischen Turbulenzen sind stumm, sie erwecken nicht die Imagination einer wohlgeordneten Sphärenmusik, sondern nur die akustische Halluzination eines unhörbaren Lärms. In der Verwirrung der Sinne durch den „bestirnte[n] Himmel“, im Ineinanderfallen von Schwelt und Hörwelt offenbart sich die Realität eines un-erhörten Chaos.

Der „todtenstille Lärm“ ist nicht nur die Nachricht vom Tode Gottes, er ist auch das eigentliche Hintergrundsrauschen des Wiederkunftsgedankens<sup>23</sup>.

Mit der Einsicht in die naturwissenschaftliche Unbegründbarkeit der „Lehre von der ewigen Wiederkunft“ ist aber noch eine andere Einsicht verbunden, die für den Sprachdenker Nietzsche begründend wird. Die Wissenschaft, also auch die Astronomie, hat sich aus dem Trieb zu dichten entwickelt<sup>24</sup>, und sie kann als ein Mittel zur Kunst begriffen werden, als „ein Mittel, den Menschen in einem unerhörten Sinne zum Künstler zu machen!“<sup>25</sup>

Diese neue Sicht der Wissenschaft impliziert aber auch eine Kritik am Begriff der Wissenschaft, die Nietzsche schließlich, in der dritten Abhandlung „Zur Genealogie der Moral“ ins Prinzipielle wendet:

„Alle Wissenschaft (und keineswegs nur die Astronomie, über deren demüthigende und herunterbringende Wirkung Kant ein bemerkenswerthes Geständniß gemacht hat, ‚sie vernichtet meine Wichtigkeit‘ ...), alle Wissenschaft [...] ist heute darauf aus, dem Menschen seine bisherige Achtung vor sich auszureden“<sup>26</sup>

Als Beleg für die „herunterbringende Wirkung“ aller Wissenschaft, deren Herkunft aus dem asketischen Ideal der Weltverneinung in dieser Abhandlung aufgedeckt wird, zitiert Nietzsche drei Worte von Kant, die auf derselben Seite stehen, wo sich auch die erhabene Wendung vom „Himmel über mir“ findet. Mit dem Kant-Zitat interpretiert er Kant mit dessen eigenen Worten. Wenn Kant schreibt: „Der *Anblick* einer zahllosen Weltenmenge vernichtet *gleichsam* meine Wichtigkeit“, so zitiert Nietzsche – in polemischer Verkürzung – nur das eigentlich Gemeinte und kann daher auch das „gleichsam“ weglassen: denn nicht der Anblick des Himmels, sondern die Form dieses Blickes, die Wissenschaft vom Himmel, „vernichtet meine Wichtigkeit“.

<sup>23</sup> In den Entwürfen aus der Zeit der Niederschrift des zweiten Zarathustra findet sich in einer Auflistung von Kapitel-Überschriften das Thema: „Kosmische Abhängigkeit. Vermenschlichung der Natur“ (KSA 10, S. 467: 13[20]). Diesen Plan hat Nietzsche in der Zarathustra-Dichtung nicht, wie er es vielleicht zunächst vorgesehen hatte, thematisch ausgeführt. Er kann jedoch – in poetologischer Lektüre – als ein Programm der tropischen Verfahrensweisen des Zarathustra-Textes verstanden werden.

<sup>24</sup> Vgl. z. B. KSA 9, 15[9].

<sup>25</sup> KSA 9, 11[23].

<sup>26</sup> KSA 5, S. 404.

Das asketische Ideal, welches Nietzsche auch im Kantischen „Beschluß“ argwöhnt, der weltverneinende Charakter der Wissenschaft vom Himmel, taugt also nicht für eine Kosmologie, die dem Ja-sagenden Gedanken der ewigen Wiederkunft entsprechen könnte. Die Wissenschaft kann aber auch nicht einfach negiert werden. Sie muß vielmehr zum Mittel einer übergeordneten Instanz werden, zum Mittel der Kunst<sup>27</sup>.

Bei Kant stellte sich die Ästhetik des Erhabenen als ein Mittel für die Reinheit der wissenschaftlichen Erkenntnis dar, für Nietzsche soll nun die Wissenschaft zum Mittel des Künstlers, zum Instrument des ‚kosmischen Empfindens‘ werden.

Die Voraussetzung, mittels der Wissenschaft „den Menschen in einem unerhörten Sinne zum Künstler zu machen“, ist, wenn man den Vorsatz auf Nietzsche selber bezieht, die Sprache. Denn nur in der Sprache kann sich der „todtenstille Lärm“ des Kosmos Gehör verschaffen, und es ist der Dichter, welcher die Worte findet, die den kosmischen Lärm deuten.

### *Zarathustra*

Für den „Lehrer der ewigen Wiederkunft“, den gedichteten Dichter Zarathustra<sup>28</sup>, werden Sprache und bestirnter Himmel einander zum Gleichnis. Die Gleichheit beider ist im Wort „Kosmos“, welches in der griechischen Rhetorik auch als Terminus für die Lehre von den Figuren und Tropen der Rede dient<sup>29</sup>, angelegt. Die Mehrdeutigkeiten des Wortes „Kosmos“ im Griechischen scheinen keine bloßen Homonymien zu sein, sondern verdanken sich, wenn der Etymologie zu vertrauen ist, der gemeinsamen Herkunft aus einem Wort, das zu deutsch „feierlich verkünden“ bedeutet.

Der Kosmos als Gleichnis der Sprache – und umgekehrt – ermöglicht Nietzsche nun die un-erhörte Rede von der ewigen Wiederkunft des Gleichen.

Die Hinwendung des Dichters zum Kosmos geschieht mit der Rede-Wendung vom „Himmel über mir“, welche, bei Kant aufgelesen, sich der Dichtung Zarathustras einschreibt. Die Kantische Formel wird bei Zarathustra zu einem neuen poetischen Tropus, und ich will versuchen, die Implikationen dieser kosmischen Wendung in einem dithyrambischen Text aus

<sup>27</sup> Diese Überlegung findet sich schon in der „Geburt der Tragödie“; Nietzsche exzerpiert sich im Sommer 1883 daraus den Satz: „Die Wissenschaft immer wieder an ihre Grenzen geführt muß in Kunst umschlagen –“ (KSA 10, S. 239: 7[7]).

<sup>28</sup> Am 23. April 1883 schreibt Nietzsche an Köselitz: „Heute lernte ich zufällig, was ‚Zarathustra‘ bedeutet: nämlich ‚Goldstern‘“ (KGB III 1, S. 366).

<sup>29</sup> Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, § 538.

„Also sprach Zarathustra“ zu skizzieren. Der Beginn des Kapitels „Vor Sonnen-Aufgang“ lautet:<sup>30</sup>

„Oh Himmel über mir, du Reiner! Tiefer! Du Licht-Abgrund! Dich schauend schaudere ich vor göttlichen Begierden./ In deine Höhe mich zu werfen – das ist meine Tiefe! In deine Reinheit mich zu bergen – das ist meine Unschuld./ Den Gott verhüllt seine Schönheit: so verbirgst du deine Sterne. Du redest nicht: so kündest du mir deine Weisheit.“

Wenn man diesen Worten, mit denen sich Zarathustra zum Himmel wendet, einen Sinn entnehmen oder geben will, so läßt sich die sprachliche Bewegung als eine Auslegung der kosmisch-moralischen Wendung Kants<sup>31</sup> ins Dithyrambische fassen.

Die drei Invokationen des Himmels: „du Reiner! Tiefer! Du Licht-Abgrund“ setzen diese Bewegung in Gang. Der reine Himmel ist der sichtbare, unbedeckte Himmel, der die Tiefe des Alls erraten läßt. „Licht-Abgrund“ ist zunächst eine Metapher für den „bestirnten Himmel“, die sich aus den eben erst genannten Elementen „Reiner“ („Licht“) und „Tiefer“ („Abgrund“) gebildet hat. Aber „Licht-Abgrund“ als eine Metapher für die Unergründbarkeit des Weltalls ist zugleich auch eine Negation des Lichtes, sie evoziert die Vorstellung von einem *un-bestirnten* Himmel. Der reine Himmel „vor Sonnen-Aufgang“ ist ein leerer Himmel: „so verbirgst du

<sup>30</sup> „Also sprach Zarathustra“, KSA 4, S. 207. — Dieses Kapitel wird von Nietzsche selbst zum Paradigma der dithyrambischen Rede erklärt, er schreibt in „Ecce homo“: „Ich bin der Erfinder des Dithyrambus. Man höre, wie Zarathustra vor Sonnenaufgang (III, 18) mit sich redet: ein solches smaragdenes Glück, eine solche göttliche Zärtlichkeit hatte noch keine Zunge vor mir.“ (KSA 6, S. 345).

<sup>31</sup> Die Wortverbindung „Himmel über mir“ erscheint in „Also sprach Zarathustra“ erstmals in diesem Kapitel. Hier steht sie viermal: im ersten Vers, im 19ten Vers (d. i. die genaue Mitte des aus 37 Versen bestehenden Textes!) und im letzten Vers. Außerdem noch im 32ten Vers: „Oh Himmel über mir, du Reiner! Hoher! Das ist mir nun deine Reinheit, dass es keine ewige Vernunft-Spinne und -Spinnennetze giebt: —“. Die Metapher „Vernunft-Spinne“ ließe sich vielleicht als polemische Anspielung auf die Herkunft der kosmischen Werfungen verstehen, wenn man das Urteil Nietzsches über Kant: „Dies Verhängnis von Spinne“ (KSA 6, S. 178) konnotiert.

Die Wortverbindung „Himmel über mir“ findet sich in den drei Zarathustra-Büchern dann nur noch im siebten Abschnitt des letzten Kapitels, „Die sieben Siegel“: „Wenn ich je stille Himmel über mir ausspannte [...]“ (KSA 4, S. 291).

Eine Variation dieser Formel stellt ein Vers aus dem Kapitel „Auf dem Oelberge“ dar: „Du schneebärtiger schweigender Winter-Himmel, du rundäugichter Weisskopf über mir! Oh du himmlisches Gleichniß meiner Seele und ihres Muthwillens!“ (KSA 4, S. 220; Hervorhebungen W. G.). — Im vierten Zarathustra, der ja nicht nur aufgrund der besonderen Überlieferungsgeschichte, sondern auch in stilistischer Hinsicht eine Sonderstellung einnimmt, erscheint die Formel „Himmel über mir“ nur an einer Stelle, im Kapitel „Mittags“ (KSA 4, S. 344). Hier wird sie allerdings, in genauer Umkehrung der ursprünglichen Bedeutung, als Anrede des Mittagshimmels verwendet: „[...] Wer bist du doch! Oh meine Seele!“ (und hier erschreck er, denn ein Sonnenstrahl fiel vom Himmel herunter auf sein Gesicht)/ „Oh Himmel über mir, sprach er seufzend und setzte sich aufrecht, du schaust mir zu? [...]“

deine Sterne“. Es ist der Himmel vor aller Sprache: „du redest nicht“. Und dieser stumme Himmel wird seinem Dichter zur Verkündigung: „so kündest du mir deine Weisheit“. Die Weisheit aber ist die abgründliche Lehre — weiß und leer. Und in diese Weisheit wirft sich der Dichter — um seine „Tiefe“ zu finden. Er birgt sich in die Reinheit des Himmels — das ist seine „Unschuld“.

Die kosmische Wendung in diesem Dithyrambus schafft einen eigenen, leeren Himmel, als welchen sich der Text selber entwirft, als die Bedingung der Möglichkeit, zu reden. Und im weiteren Verlauf des Textes erfüllt sich die Leere des Himmels mit den Lehren Zarathustras.

Die poetische Selbstbegründung des Dithyrambus „Vor Sonnen-Aufgang“ geschieht durch die Auslegung der kantischen Wendung vom „Himmel über mir“ mit der dithyrambischen Metapher „Licht-Abgrund“. Diese Metapher kann aber auch noch als poetologische Reflexion im Text gelesen werden. Denn sie thematisiert den rhetorischen Topos von der Metapher (der Redewendung im weitesten Sinne) als dem „Licht“ des Gedankens, wie es etwa von Pseudo-Longinus im Traktat „Vom Erhabenen“ formuliert wird: „Schöne Wörter sind in Wahrheit das eigentliche Licht des Gedankens“<sup>32</sup>. Der „Himmel über mir“ ist, als „Licht-Abgrund“, der metasprachliche Tropus für die Sagbarkeit des „abgründlichen Gedankens“.

In einem Satz im 28sten Vers dieses Zarathustra-Dithyrambus heißt es dann:

„Diese Freiheit und Himmels-Heiterkeit stellte ich gleich azurner Glocke über alle Dinge“

Die Himmels-Heiterkeit wird jetzt zum Gleichnis für Zarathustras eigene Lehren, doch dieses Gleichnis wird noch einmal mit einer „Glocke“ verglichen, die Zarathustra „über alle Dinge“ stellt. Das scheint zunächst ein übermütiger Rückgriff auf die ptolemäische Vorstellung vom Himmel zu sein, aber der Himmel als „Glocke“ indiziert auch eine Klang-Vorstellung: die „azurne Glocke“ tönt, sie erweckt die „Fähigkeit zu hören“. Und dieser Glockenton verweist<sup>33</sup> zugleich auf einen anderen Text aus „Also sprach Zarathustra“.

<sup>32</sup> Pseudo-Longinos, Vom Erhabenen, Griechisch und Deutsch von Reinhard Brandt, Darmstadt 1983, S. 87.

<sup>33</sup> Ein expliziter Verweis auf das im folgenden zu betrachtende Gedicht ist im Kapitel „Vor Sonnen-Aufgang“ auch in Form eines versteckten Selbstzitates im vorletzten Vers enthalten: „Die Welt ist tief —: und tiefer als je der Tag gedacht hat“.

*Oh Mensch!*

Eines der bekanntesten Gedichte Nietzsches, welches zuerst im dritten Teil von „Also sprach Zarathustra“ veröffentlicht wurde<sup>34</sup>, beginnt mit den Worten „Oh Mensch! Gieb Acht!“. Zwischen den Zeilen – in einem ganz wörtlichen Sinne: zwischen den 11 Zeilen des Gedichts – sind die Zahlen „Eins!“ bis „Zwölf!“ ausgeschrieben<sup>35</sup>. Die asemantischen Zahlwörter symbolisieren das Mitzählen der mitternächtlichen Glockenschläge. Das Gedicht vollendet sich also mit Schlag Mitternacht. /

Im esoterischen vierten Teil von „Also sprach Zarathustra“ wird dieses Gedicht im Wortlaut, ohne die Zahlwörter (jedoch als Abschnitt „12“ des vorletzten Kapitels) noch einmal wiederholt. Es wird von Zarathustra nun als „Rundgesang“ bezeichnet, „dess Name ist ‚Noch ein Mal‘, dess Sinn ist ‚in alle Ewigkeit‘“<sup>36</sup>. Da es damit als Lied der „ewigen Wiederkunft“ ausgewiesen wird, kann es auch als poetisches Paradigma für das „kosmische Empfinden“ gelesen werden.

Das Gedicht steht hier, wieder ohne Überschrift, als ganzer Text in Sperrdruck, d. h. seine 11 Verse sind jetzt im Druckbild nach der Art einer Überschrift gesetzt. Das Gedicht, so ließe sich das verstehen, ist seine eigene Überschrift:

Oh Mensch! Gieb Acht!  
 Was spricht die tiefe Mitternacht?  
 „Ich schlief, ich schlief –,  
 „Aus tiefem Traum bin ich erwacht: –  
 „Die Welt ist tief,  
 „Und tiefer als der Tag gedacht.  
 „Tief ist ihr Weh –,  
 „Lust – tiefer noch als Herzeleid:  
 „Weh spricht: Vergeh!  
 „Doch alle Lust will Ewigkeit –,  
 „ – will tiefe, tiefe Ewigkeit!“

Das Gedicht beginnt mit der Invokation „Oh Mensch!“. Die pathetische Anspannung des Textes läßt erkennen, daß hier die Wendung „Oh Himmel über mir“ antonymisch ersetzt ist. Das überspannte Pathos des Textes repräsentiert die Umkehrung der Kantischen Erhabenheit, welche die Verneinung „meiner Wichtigkeit, als eines tierischen Geschöpfes“ voraussetzte, es gründet auf der Bejahung von Weh und Lust und der Verewigung von Lust. Das asketische Ideal der Wissenschaft, das angesichts des bestirnten

<sup>34</sup> KSA 4, S. 285.

<sup>35</sup> Vgl. auch den Aufsatz von Roger Hollinrake und Manfred Ruter, Nietzsche's Sketches for the Poem „Oh Mensch! Gieb Acht!“, in NSt. 4, (1975), S. 279–283.

<sup>36</sup> KSA 4, S. 403f.

Himmels „dem Menschen seine bisherige Achtung vor sich auszureden“ trachtet, wird mit diesem Gedicht umgewendet, indem es dem Menschen – buchstäblich – die „Achtung“ vor sich wieder einredet: „Oh Mensch! Gieb Acht!“

Nach der Frage im zweiten Vers: „Was spricht die tiefe Mitternacht?“ folgt eine direkte Rede in Anführungsstrichen, die bis zum Ende des Gedichtes reicht. Es spricht, so scheint es, die Mitternacht als der Augen-Blick, der mit dem Glockenschlag „Zwölf“ hörbar wird.

Die Mitternacht sagt aber das, was eigentlich der durch den Klang der Glocke geweckte Mensch sagen müßte, aber nicht sagt: „Aus tiefem Traum bin ich erwacht“. Dieses Erwachen, dem sich kein Subjekt zuordnen läßt, fällt aber – „die Welt ist tief“ – ineins mit dem Anblick des bestirnten Himmels, als welcher sich der – durchgängig gesperrt gedruckte – Text selber darbietet. Die Buchstaben des Gedichtes werden zu lesbaren Sternzeichen: sie repräsentieren sich selbst als Kon-Stellation von Bedeutung.

Ich will mich dieser Lektüre mit einem Seitenblick auf die schon zitierte dritte Abhandlung der „Genealogie der Moral“ versichern. Dort schreibt Nietzsche:

„Von einem fernen Gestirn aus gelesen, würde vielleicht die Majuskel-Schrift unsres Erden-Daseins zu dem Schluss verführen, die Erde sei der eigentlich asketische Stern, ein Winkel missvergnügter [...] Geschöpfe, die [...] sich selber so viel Wehe thäten als möglich“<sup>37</sup>

Die „Tiefe“ der Mitternacht bedeutet also nicht nur die konkret anschauliche Eigenschaft des „bestirnte[n] Himmel[s]“, dessen kosmische Dimensionen am Tag nicht sichtbar sind, sondern auch eine Umkehrung: Die Mitternacht gewährt nicht nur den überwältigenden Einblick in die Tiefe des Weltalls – „Oh Himmel über mir!“ – sondern sie erwidert den Blick, sie liest „von einem fernen Gestirn aus [...] die Majuskel-Schrift unsres Erden-Daseins“ und spricht: „Oh Mensch!“

Der nicht mehr stumme Himmel, sein zum Ausdruck des Jasagenden Gedankens gewendeter „todtenstille[r] Lärm“, ist Schöpfung der Sprache: das Gedicht, das kein Subjekt mehr hat und das sich als seine eigene Überschrift darstellt.

Der einzige Inhalt dieses Lehr-Gedichtes ist das Pathos, die Erweckung der Affekte „Weh“ und „Lust“, deren „Ewigkeit“ es festschreibt.

Die kosmische Umkehrung des Verhältnisses von Mensch und Himmel, welches sich in diesem Gedicht der ewigen Wiederkunft als Rede der Mit-

<sup>37</sup> KSA 5, S. 362.

ternacht artikuliert, ist beschreibbar als affirmative Ironie und ist als dieser Tropus homolog mit dem anderen Lehr-Wort Zarathustras, das schon in der „Vorrede“ exponiert wird: dem „Wort Übermensch“<sup>38</sup>.

Das „Wort Übermensch“, als Bejahung der Wiederkunftslehre, bezeichnet die Imagination des „kosmisch empfundenen“ Menschen. Das zeigt ein Satz aus Zarathustras erster Rede vom „Übermenschen“:

„Ich sage euch: man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können.“<sup>39</sup>

In dieser kühnen Metapher vom Menschen als einem sternegebärenden Chaos klingt nun die Konnotation von Schwangerschaft und Niederkunft an, welche, wie ich behauptet habe, dem Wiederkunftsgedanken von Anfang an eignet. „Weh“, „Lust“ und „Herzeleid“, worin sich das Pathos des Wiederkunfts-Liedes aussprach, sind Worte, welche der menschlichen Sphäre der Geburt zugehören.

Aber die Sprachartistik dieser eingeführten Bilder – der „Tanz der Sterne“ ist auch eine jener meta-poetischen Metaphern, mit denen Nietzsche sein Stil-Ideal beschreibt<sup>40</sup> – sollte einen nicht übersehen lassen, daß die Metapher von der Sterngeburt sich der modernen, nachkopernikanischen Astronomie verdankt.

Sie ist erst möglich seit Kants schon zitierter „Theorie des Himmels“, wonach die kosmischen Nebel, welche sich innerhalb des Milchstraßen-Systems befinden, als Bildungen neuer Sterne aus einem chaotischen Nebel erklärt werden<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Vgl. „Also sprach Zarathustra“, KSA 4, S. 248: „Dort war's auch, wo ich das Wort ‚Übermensch‘ vom Wege aufas.“ – Marie-Luise Haase gibt in ihrem Aufsatz „Der Übermensch in *Also sprach Zarathustra* und im Zarathustra-Nachlass 1882–1885“ (NSt. 13, S. 228ff.) in Anmerkung 70 die Hinweise zur „Quellenfrage“ für dieses „Wort Übermensch“. – Ich kann hier nur als These hinstellen, daß auch für das „Wort Übermensch“ eine poetologische Genealogie vom „aufgelesenen“ Zitat bis zum sinnkonstituierenden Tropus in den Reden Zarathustras aufzuzeigen wäre. Wenn im selben Satz, wo Zarathustra von der Herkunft des Wortes „Übermensch“ – nämlich „vom Wege aufgelesen“ – spricht, auch gesagt wird, „dass der Mensch eine Brücke sei und kein Zweck“ – und auch noch diese „Bedeutung“ ist „vom Wege aufgelesen“ – so besagt dies, daß der „Übermensch“ nie ein „Begriff“ war, sondern von Anfang an ein Tropus, eine „Wort-Brücke“. Das „aufgelesene Wort“ „Übermensch“ entspricht daher im Modus der Herkunft wie in der Verwendung einer vorgefundenen und weiterreflektierten Metapher der poetologischen Verwendung des „aufgelesenen“ Kant-Zitates vom „Himmel über mir“, mit dem es sich – keineswegs zufällig – in der Präposition „über“ berührt.

<sup>39</sup> KSA 4, S. 19.

<sup>40</sup> Vgl. KSA 6, S. 37.

<sup>41</sup> Die Beschäftigung Nietzsches mit dieser Theorie belegt eine – allerdings kaum zu interpretierende – Notiz aus dem Herbst 1885: „Gegen Laplace-Kant“ (KSA 11, S. 701: 43[2]).



*Pater Secchi*

Ich möchte nun, mehr zur Veranschaulichung als zum Beweis der These, daß Nietzsche die Wissenschaften, in unserem Falle die Astronomie, zum Mittel der Sprachkunst verwendet, mich nocheinmal der Herkunft von Nietzsches kosmischer Metaphorik am konkreten Beispiel eines bisher ungedeuteten Nachlaßtextes zuwenden.

1986, im Nachtrag der Kritischen Gesamtausgabe<sup>42</sup>, ist das Fragment 25[518], das aus dem Frühjahr 1884 stammt, also erst nach Abschluß des Dritten Zarathustra niedergeschrieben wurde, erstmals vollständig veröffentlicht worden:

„unzählige dunkle Körper neben den Sonnen<sup>43</sup> zu erschließen, die wir nie sehn werden! dies ist ein Gleichniß.

— mitunter 2 Sonnen die Bahnen der Planeten bestimmend, abwechselnd rothes und grünes Licht spendend und dann wieder gleichzeitig in verschiedenen Farben leuchtend am Himmel stehend —

Gleichniß

Wir sind durch verschiedene Moralen bestimmt und unsere Handlungen leuchten in verschiedenen Farben

— Ich höre mit Vergnügen, daß unsere Sonne in rascher Bewegung gegen das Sternbild des Herkules hin begriffen ist, und ich hoffe, daß der Mensch auf dieser Erde darin der Sonne gleich thut.

— nach P<ater> Secchi kann der Raum nicht unbegrenzt sein, da kein aus einzelnen Körpern zusammengesetztes Ding unendlich sein kann und weil ein unendliches von zahllosen Sternen bevölkertes Himmelsgewölbe wie die Sonne nach seiner ganzen Ausdehnung leuchtend erscheinen müßte —“

Der Fragmenttext selbst gibt einen Hinweis auf seine bisher „nicht erschlossene Quelle“: Pater Secchi. Der Jesuiten-Pater Angelo Secchi<sup>44</sup>, 1818—1878, Begründer der Spektralklassifikation der Fixsterne, war Mitte des 19. Jahrhunderts Direktor der Sternwarte im Vatikan und hat eine ganze Reihe astronomischer Werke verfaßt, die auch auf deutsch erschienen sind. Eines davon heißt: „Die Sterne. Grundzüge der Astronomie der Fixsterne“. Das hat Nietzsche gelesen, und die Notizen in Fragment 25[518] sind nichts anderes als paraphrasierende und kommentierte Exzerpte aus diesem Buch<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> KGW VII 4/2, S. 69.

<sup>43</sup> KGW VII 4/2 gibt die Entzifferung „neben der Sonne“. Ich halte dagegen die Lesung „neben den Sonnen“ für richtig. Denn „Sonnen“ bedeuten hier generell Fixsterne, und „dunkle Körper“ Planeten anderer Sonnensysteme. — Das Faksimile 16, das dem Band VII 4/2 beigegeben ist, erlaubt auch die graphische Verifizierung der Entzifferung „neben den Sonnen“, im Vergleich zum Schriftbild von „2 Sonnen“ (fünfte Zeile der Handschrift), wo sich die Verschleifung der Endung noch reduzierter darstellt.

<sup>44</sup> Vgl. Meyers Handbuch Weltall, von Karl Schaifers und Gerhard Traving, 6. völlig neu bearbeitete Auflage, Mannheim 1984, S. 613.

<sup>45</sup> Die Spuren von Nietzsches Lektüre des Buches von Angelo Secchi, *Die Sterne. Grundzüge der*

Daß selbst Pater Secchi — übrigens unter impliziter Berufung auf das Olbers'sche Paradox<sup>46</sup> — den Raum für nicht unbegrenzt hält und damit eine der Voraussetzungen für eine kosmologische Formulierbarkeit der Wiederkunftslehre ausspricht, notiert sich Nietzsche zustimmend, offenbar unbekümmert, daß der Jesuiten-Pater ganz andere Hintergedanken damit verbinden dürfte.

Die Notiz über die Planeten, die abwechselnd von einer roten und einer grünen Sonne beschienen werden, paraphrasiert eine Spekulation Secchis, wonach auch Doppelsterne, etwa der  $\alpha$ -Centauri, Planetensysteme haben. Pater Secchi schildert das so:

„Weiter bedenke man, dass die Doppelsterne häufig verschiedene und complementäre Farben haben. Selbst die Phantasie eines Dichters würde nicht im Stande sein, einen Tag zu schildern, der von einer rothen Sonne beleuchtet wird, mit einer Nacht, die von einer grünen Sonne erhellt wird, oder einen Tag, an welchem zwei Sonnen mit verschiedener Farbe strahlen“<sup>47</sup>

Mit dieser science-fiction vom Planeten-Alltag auf  $\alpha$ -Centauri überflügelt der Wissenschaftler „selbst die Phantasie eines Dichters“, und Nietzsche scheint es vorurteilslos fasziniert entgegenzunehmen. Allerdings sieht der Philosoph die Zustände auf diesem fernen Gestirn nur als „Gleichniß“ für die verschie-

---

*Astronomie der Fixsterne. Leipzig 1878*, im Fragment 25[518] lassen sich ganz gut rekonstruieren. (Zur leichteren Identifizierung der paraphrasierten Texte werden in der folgenden Liste die wörtlichen Übereinstimmungen durch Kursivdruck hervorgehoben.)

Der erste Satz resümiert Darlegungen Secchis über die „Veränderlichkeit der Sterne“ (A. a. O. S. 149–150): „Agol ist so der einzige Stern, von welchem man mit einiger Sicherheit annehmen kann, dass er von dunklen Trabanten umkreist wird [...] Aber auch noch aus einem anderen Grunde sind solche Erscheinungen geeignet, unsere Bewunderung zu erregen. Sie lehren uns, dass der Raum von unzähligen dunkeln Körpern besäet ist, welche wir nur dann wahrnehmen, wenn solche ungeheure Katastrophen auf denselben eintreten“.

Der zweite Abschnitt des Fragmentes paraphrasiert eine Stelle aus dem Kapitel „Doppelsterne“ (A. a. O. S. 223 f.):

„Weiter bedenke man, dass die Doppelsterne häufig verschiedene und complementäre Farben haben. Selbst die Phantasie eines Dichters würde nicht im Stande sein, einen Tag zu schildern, der von einer rothen Sonne beleuchtet wird, mit einer Nacht, die von einer grünen Sonne erhellt wird, oder einen Tag, an welchem zwei Sonnen mit verschiedener Farbe strahlen“.

Der dritte Gedanke im Fragment („Ich höre mit Vergnügen [...]“) stammt aus dem Kapitel „Eigenbewegung der Sonne“, wo William Herschels Rekonstruktion des Sonnenapex referiert wird (A. a. O. S. 204): „Indem er die Sterne zu je zweien zusammenfasste, bemerkte er, dass die Durchschnittslinien ihrer Bewegungsebenen gegen das Sternbild des Herkules zusammenliefen“.

Im letzten Satz des Fragmentes faßt Nietzsche zwei Gedanken von Secchi aus dem Schlußkapitel „Grösse und Bau des Weltalls“ zusammen (A. a. O. S. 330): „Trotzdem können wir ihn [den Sternenhimmel] nicht unendlich nennen; kein aus bestimmten und getrennten Theilen zusammengesetztes Ding kann unendlich sein.“ Und, A. a. O. S. 331: „Man hat behauptet, die Welt müsse unendlich sein. Wäre sie aber unendlich und von unzähligen Sternen angefüllt, so müsste uns die Himmelskugel in ihrer ganzen Ausdehnung leuchtend wie die Sonne erscheinen“.

<sup>46</sup> Vgl. Meyers Handbuch Weltall, S. 541.

<sup>47</sup> A. Secchi, *Astronomie der Fixsterne*, S. 223 f.

denen „Moralen“, und der Blick in den fremden Himmel über dem fernen Gestirn ist vom „Himmel über mir“ bei Kant ebensoweit entfernt wie die „Moralen“ Nietzsches vom „moralische[n] Gesetz in mir“ zu Königsberg. Nur das „Gleichniß“, der rätselhafte Tropus von Himmel und Moral bleibt noch in den fremdesten Welten erhalten.

Nietzsche hat dieses Gleichnis von  $\alpha$ -Centauri für den Aphorismus 215 in „Jenseits von Gut und Böse“ verwendet<sup>48</sup>. Die dritte Notiz von der Eigenbewegung unserer Sonne ist fast textidentisch mit dem Aphorismus 243 aus „Jenseits von Gut und Böse“, nur der Name des Sternbildes wird gesperrt gedruckt:

„Ich höre mit Vergnügen, dass unsere Sonne in rascher Bewegung gegen das Sternbild des Herkules hin begriffen ist: und ich hoffe, dass der Mensch auf dieser Erde es darin der Sonne gleichthut.[...]“

Das Vergnügen, mit dem Nietzsche von dieser kosmischen Bewegung hört, beziehungsweise bei Pater Secchi liest, ist das des Sprachartisten.

### *Ein Zeichen*

Der Fixstern-Himmel als „ein Tanzboden [...] für göttliche Zufälle“<sup>49</sup>, wo die eigene Sonne „in rascher Bewegung [...] begriffen ist“: das ist ein Anblick, der sich noch am Ende von Nietzsches Schaffen, im Dionysos-Dithyrambus „Ruhm und Ewigkeit“, entziffern läßt. Da steht geschrieben<sup>50</sup>:

„Ich sehe hinauf —  
dort rollen Lichtmeere:  
— oh Nacht, oh Schweigen, oh todtenster Lärm!...

Ich sehe ein Zeichen —,  
aus fernsten Fernen  
sinkt langsam funkelnd ein Sternbild gegen mich...“

Wir verstehen, welches Sternbild den dithyrambischen Text hier bestirnt. Aber wir sollten nicht übersehen, daß dieses Sternbild nur ein „Zeichen“ ist, das aus dem Chaos, dem „todtenstille[n] Lärm“ des Kosmos kommt.

<sup>48</sup> Den Hinweis auf die Weiterverwendung des Secchi-Exzerptes in „Jenseits von Gut und Böse“, Aph. 215, verdanke ich der aufmerksamen Lektüre von Martin Stingelin.

<sup>49</sup> „Vor Sonnen-Aufgang“, KSA 4, S. 209.

<sup>50</sup> KSA 6, S. 404. Es handelt sich um jene Stelle, für die das oben besprochene Fragment 14[4] aus dem Herbst 1881 verwendet wird. — Die Apposition „bei bestirntem Himmel“, die sich als Indiz der Herschreibung aus dem kantischen „Beschluß“ deuten läßt, wird erst im Text des Dithyrambus weggelassen. — Eine Zwischenstufe aus dem Sommer 1886 stellt Fragment 20[142] dar: „(Nachts, bestimmter Himmel)/ oh dieser todtenster Lärm“ (KSA 13, S. 573).

Der im Dithyrambus verschwiegene Name des Halbgottes Herkules impliziert eine mythologische Anspielung, die den Text erst wahrhaft verdichtet.

Denn Herkules wurde nach seiner Geburt der schlafenden Göttermutter Hera an die Brust gelegt. Als sie sah, daß es der uneheliche Sohn ihres Gemahls Zeus war, stieß sie Herkules zornig von ihrer Brust und – so erzählt es Benjamin Hederich<sup>51</sup> – „weil ihr denn mithin ein Theil der Milch entfloßen, sey daher die Milchstrasse am Himmel entstanden“.

Derselbe Herkules hat dann später für kurze Zeit den Titanen Atlas abgelöst und das ganze Himmelsgewölbe getragen<sup>52</sup>.

Das moderne astronomische Wissen vom kosmischen Chaos und den Bewegungen der Fixsterne – „ich sehe hinauf/ dort rollen Lichtmeere“ – verbindet sich mit den mythologischen Konnotationen der ältesten Lektüren der Sternbilder.

Wer so ‚hinaufsieht‘, gewahrt als „Zeichen“ das Sternbild eines Heroen, eines Übermenschen, der als Säugling die Milchstraße verursacht hat und der als Held die Last des ganzen Himmels zu tragen vermag. Dieses „Zeichen“ repräsentiert den kosmischen Tropus im Dithyrambus, die Bejahung der Wiederkunft durch die Imagination des Übermenschen im Schweigen des Kosmos.

Das ist die letzte Fortschreibung der Kantischen Wendung: der Blick zum „Himmel über mir“ und die Niederkunft des Übermenschen, des Menschen „über mir“, werden, am Ende von Nietzsches bewußtem Schaffen, tautologisch.

Die Aufhebung des lächerlichen Gegensatzes von „Welt und Mensch“ im Sprachkosmos des Dithyrambus hat auch zur Folge, daß in den späten Gedichten weder „die ewige Wiederkunft“ noch der „Übermensch“ namentlich genannt werden. Die beiden Pole der widersprüchlichen Lehre Zarathustras sind in den Dionysos-Dithyramben *ein* „Zeichen“ geworden.

Damit hebt sich auch die Zweideutigkeit im Entwurf des „Übermenschen“ auf, jene verzweifelte Referenz, die Nietzsche im Herbst 1881 – als ihm der Gedanke der ewigen Wiederkunft kam und er seine Zarathustra-Dichtung konzipierte – in den folgenden, an sich selbst gerichteten Worten bemerkt hat:

„Ich will das Leben nicht wieder. Wie habe ich's ertragen? Schaffend. Was macht mich den Anblick aushalten? der Blick auf den Übermenschen, der das Leben bejaht. Ich habe versucht, es selber zu bejahen – Ach!“<sup>53</sup>

<sup>51</sup> Gründliches mythologisches Lexikon, Leipzig 1770, Sp. 1239.

<sup>52</sup> A. a. O., Sp. 465.

<sup>53</sup> KSA 10, 481f.